

(التنظير لحقوق الانسان، الديمقراطية والمجتمع المدني في فكر-محمد أركون-)

د / سعد بوترة، جامعة المدينة

الملخص:

حرص أركون في تحليلاته المقارنة على توجه النقد للكثير من المعطيات والمظاهر المتعلقة بالتاريخ الاوروبي المعاصر وعلاقتها بالإشكاليات التي تطرحها العلمانية في الفكر السياسي المعاصر، كما كان حرصه في الوقت نفسه على التسليم بأهمية التطورات على المستوى المحلي في بلورة تصور باستطاعته الاجابة على متطلبات الواقع الراهن. وفي هذا المقال سلطنا الضوء على اسئلة حقوق الانسان، الديمقراطية والمجتمع المدني من منظور العلمنة التي يؤمن بها "محمد أركون" ويعمل على التنظير لها. كلمات مفتاحية: التنظير، حقوق الانسان، الديمقراطية، المجتمع المدني، فكر محمد أركون.

Le résumé:

Sommaire analyse comparative dans l'empressement d'ARCON tire critique pour un grand nombre de données et d'apparitions sur l'histoire européenne contemporaine et sa relation avec les dilemmes de la laïcité dans la pensée politique contemporaine, comme c'était son désir en même temps reconnu l'importance de l'évolution niveau locale Vision peut répondre aux exigences de la réalité actuelle. Dans cet article, nous mettons en évidence les questions des droits de l'homme, la démocratie et la société civile dans la perspective de la sécularisation « Mohamed arkoun » fonctionne sur l'endoscopie.

Mots-clés: L'endoscopie, droits de l'Homme, Démocratie, Société Civile, Pensée de Mohammed Arkoun.

تمهيد:

إذا كان أركون ينطلق من العلمنة كمقدمة وشرط لولوج عالم الحداثة السياسية والديمقراطية فإن العلمنة هي الأخرى مشروطة وشرط تحقيقها ضمان احترام حقوق الانسان، ما دامت العلمنة تؤخذ عند أركون "كمصدر للحرية الفكرية وكفضاء تنتشر فيه هذه الحرية." () كما أن حقوق الانسان ليست مفهوما منعزلا بل هو جزء أساسي من الفكر السياسي الحديث والمتمثل في الديمقراطية.

بناء على خطاب أركون القائم على الدعوة إلى القراءة التزامنية والابتعاد عن القراءة الاسقاطية، فإنه يرفض اسقاط المفاهيم الحديثة على العصور القديمة، هذا الرفض ينطبق على مفهوم حقوق الانسان الذي يتموضع داخل منظور جديد "كان يستحيل التفكير فيه ضمن الاطار العقلي للعصور الوسطى، إلا من خلال علاقتها - أو اخضاعها - لحقوق الله." () وهذا ما جعله يرفض أيضا الخطاب المنتشر في أوساط الفكر العربي الاسلامي الذي يزعم "أن حقوق الانسان بالمعنى الحديث المتعارف عليه كانت موجودة في الاسلام منذ مئات السنين وبشكل كامل وناجز." () ويرى أن الذي وجد هو "أصداء خافتة في الماضي البعيد،" () يمكن تسميتها بالسوابق أو البذور وليست أصول ولا يمكن مقارنتها بالمفهوم الحديث لحقوق الانسان و المواطن بالصيغة المعلن عنها من طرف الثورة الفرنسية سنة 1789 التي تمثل طفرة نوعية في تاريخ البشرية. أما بخصوص الاعلان الاسلامي العالمي لحقوق الانسان الذي صدر في سبتمبر 1981 فيقول: "عندما نقرأ الاعلان بالتفصيل نلاحظ أن الكثير من مواده قد استعادت بشكل حر في تقريبا مواد

حقوق الانسان والمواطن نفسها الذي أعلنته الثورة الفرنسية عام 1789. ولكن نلاحظ أن لهجة المقدمة التمهيدية والإطار العام تتناسب مع الاوضاع الراهنة للعالم الاسلامي وصراعه ضد الغرب." () غير أنه يرى أن الطابع الاحتفالي والشكلاي للإعلان وجملة الانتقادات الموجهة ضده لا تنفي ما يحمل من لغة قانونية حديثة يمكن أن تكون مقدمة تشكل مرجعية نظرية لحقوق الانسان في المجتمعات الاسلامية يوما ما() وهذا ما جعله يقول: "النظام من أجل احترام حقوق الرجل والمرأة والطفل أصبح الآن حقيقة واقعة وحاجة ملحة في البلدان التي يهيمن عليها الاسلام وتراثه وشريعته، بصفتها مرجعيات مطلقة." ()

فما هو تصور أركون لواقع حقوق الانسان واحترامها في المجتمعات العربية والاسلامية؟ وما هي الآليات التي يقترحها لعلاج هذا الواقع؟ للخوض في هذين الاستفهاميين نجد من الأنسب أن نقف عند المقصود من مصطلح حقوق الانسان، وواقع احترامها في المجتمعات العربية والاسلامية.

أ. نحو منظور علماني حديث لحقوق الانسان:

شاع تداول مصطلح ((حقوق الانسان)) في العقدين الاخيرين وغدت هذه العبارة شعارا يرفع في العالم اجمع ومن مختلف التيارات والاتجاهات، وبمضامين متباينة وإغراض مختلفة، وأحيانا وفق ايدولوجيات تستثمر وتوظف هذا الشعار ضد الخصوم أو من يوضع موضع الخصم.

تاريخيا يمكن اعتبار فلسفة الأنوار هي الجذر الفكري التأسيسي لظهور التنظير لحقوق الانسان والدعوة لاحترامها بحيث كانت احدى روافد ومبادئ الديمقراطية التي نظرت لها هذه الفلسفة والتي مهدت للثورة الفرنسية التي توجت "بإعلان حقوق الانسان والمواطن، المقترح عليه بواسطة الجمعية العمومية في 26 أغسطس 1789." () ثم تلاه اصدار منظمة الأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948 للإعلان العالمي لحقوق الانسان. وكلا الاعلانين كان يوم "اعطاء الاعتبار الأول والأكبر للحرية والمساواة والإخاء والكرامة البشرية." () والحقوق التي يعينها الاعلان هي حقوق عامة لكل الناس "لا فرق فيها بين ذكر وأنثى ولا أبيض وأسود ولا بين فقير وغني بل هي حقوق للإنسان بما هو إنسان بقطع النظر عن أي شيء." ()

بنى فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر حقوق الانسان على حقين اثنين تتفرع عنهما جميع الحقوق الأخرى وهما: "حق الحرية وحق المساواة." () ما دام هذان الحقان يرمزان إلى الحالة الطبيعية للإنسانية التي سبقت كل التنظيمات الاجتماعية وبذلك يمكن أن تكون مرجعية للتأسيس لعالمية حقوق الانسان وتجاوز كل خصوصية، وفي أهمية حق الحرية وارتباطه بالضرورة بالمساواة يقول "محمد الشرفي": "لا شك في أن الحرية الفردية هي أحسن مكسب حققته الإنسانية خلال القرون الأخيرة من نضالها، بل لعلها أكثر مكاسها أهمية، وإذا كان ثمة مبدأ واحد ينبغي ألا يضحي به في سبيل الخصوصية الثقافية، فإنه لا يمكن أن يكون إلا مبدأ الحرية الفردية، وبما أنه ليس لأحد من الناس أن يكون أكثر حرية من غيره فقد اقتضت الحرية ضرورة التساوي بين البشر جميعا: تساوي في الحقوق." ()

أما المقصود بحقوق الانسان فهو مضمون مجموعة المواد الثلاثون التي تضمنها نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي صدر عن منظمة الامم المتحدة عام 1948 م وملخص هذه المواد هو التأكيد على أن الناس يولدون أحرار متساوين وكل شكل من أشكال الاستغلال أو الهدر للكرامة الإنسانية يتنافى والطبيعة الإنسانية. وقد مثلت هذه المواد مرجعية من حيث المبادئ التي قامت عليها ما جعل كل المواثيق والإعلانات الصادرة عقبه من أكثر من جهة عاجزة عن "التخلص من مقدمات الاعلان الفلسفية والأخلاقية وسارت على نهجه في روحه العامة." () فقد ظهر نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان في الاسلام سنة 1981 والميثاق الافريقي لحقوق الانسان والشعوب سنة 1981 ومشروع الميثاق العربي لحقوق الانسان سنة 1986 وإعلان القاهرة عن حقوق

الإنسان في الاسلام سنة 1990 وغيرها. وكلها كانت تنطلق من الديباجة العامة للإعلان العالمي لحقوق الانسان حتى وإن تبنت مرجعيات خاصة.

واقع حقوق الانسان في العالم وليس فقط في المجتمعات العربية والإسلامية، يعاني من انتهاكات جسيمة، والمشكل ليس في غياب النص الذي يؤسس لحقوق الإنسان وإنما في تطبيق بنود هذا النص، وهنا نجد أركون يسأل عن جدوى التحدث عن حقوق الإنسان والشعارات البراقة () في ظل ما يحدث في مختلف بقاع العالم من انتهاكات لحقوق الانسان خاصة من قبل الغربي الذي أصبح يوظف شعار حقوق الانسان سياسيا لخدمة أهدافه وفي هذا الصدد يقول أركون: "تحولت هذه الأخيرة (يقصد حقوق الانسان) إلى مصطلح مؤدلج أكثر من اللزوم. بل ومستهلك وفاقد لروحته. فالغرب يرفعه كشعار ايديولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيد به عند ما يتعامل مع الآخرين." () ويرى أركون من جهة أخرى أن الغرب أناني في تعامله مع مسألة حقوق الانسان حيث يقول: "الأمم الأوروبية غيورة على ثرواتها وتقدمها وديمقراطيتها وسعادة أبنائها وتمتعهم بحقوق الانسان والمواطن، ولا يهتمها ما يحصل في الخارج من بؤس وذل واحتقار لأبسط حقوق الانسان والمواطن. أليس هذه هي الأنانية؟" () ويدعو إلى عدم المتاجرة بحقوق الانسان أكثر من اللزوم، لأنها عندئذ تفقد عصارتها ونبضها الأولي ومعناها." ()

غير أن الاقرار بعلاقة الانحراف السياسي لما سماه أركون "بالعقل المهيمن" بالمآسي الحاصلة في مجمل الكرة الارضية واعتبارها مسؤولية فكرية على المستوى العالمي لواقع حقوق الانسان في العالم الاسلامي، لا ينبغي أن تبعدهنا عن الاقرار والاعتراف بالمسؤولية الداخلية الخاصة بتاريخ كل شعب، وفي هذا الصدد يقول أركون: "فبعد أن نعترف بهذه المسؤولية الفكرية على المستوى العالمي، فإنه يبقى علينا أن نعترف بالمسؤولية الداخلية وأن نشخصها جيدا ونندد بها." () وفي معرض تشريحه لوضعية حقوق الانسان في المجتمعات العربية والإسلامية التي يرى أنها أكثر حدة وتعقيدا مما هو عليه الحال في المجتمعات الأوروبية المتقدمة حيث يصف الوضعية بقوله: "من المعلوم أن مبادئ الإخاء والتضامن واحترام حياة الأشخاص وأرزاقهم هي أشياء طالما تحدث عنها القرآن وكرر الحديث، وكذلك فعل التراث الذي تلاه (ما ندعوه بالتراث الحي). ولكن هذه المبادئ ((تطبق)) الآن في المجتمعات الاسلامية بشكل مأساوي ومرعب، وفي جو من الإرهاب المعمم على المستويين المحلي والدولي (...). إن الأمر يتعلق فعلا بالإرهاب بالمعنى الحرفي للكلمة." () ويعتبر هذا الوضع القائم مشابها ومماثلا للوضع الذي عاشته أوروبا في العصور الوسطى مع محاكم التفتيش التي فرضت مختلف أنواع الاضطهاد زمن اليقينييات اللاهوتية المطلقة. ومن هذا المنطلق فإن أي حديث عن تحسين لوضعية حقوق الانسان في المجتمعات العربية والإسلامية يمر حتما في نظر أركون من خلال "تحاشي كل الأحكام التكنولوجية المسبقة، ومن بينها تلك التي تقول (...). بأن المسلم أفضل من غير المسلم، فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الامتحان والفحص العلمي الحديث (...). فكل الناس متساوون أمام الله والتاريخ." ()

هذه النظرة اللاهوتية التيولوجية التي تتضمن استبعاد كل طائفة من قبل الطوائف الاخرى كانت قد تبلورت وترسخت في القرون الوسطى في الديانات الثلاث (اليهودية، المسيحية، الإسلام) ومن المهم جدا التمييز بينها وبين الكتابات المقدسة نفسها والتي تبدو أكثر اتساعا واحتراما لحقوق الانسان. وهذا الذي جعل أركون يؤكد على أنه "لا يمكن أن نخرج من التركيبات التيولوجية القروسطية والحساسية التي تؤبدها في النفوس الانسانية، إلا بواسطة التوكيد على حقوق الانسان بالمعنى الواسع والحديث للكلمة." () وهنا تجدر الإشارة أن الاهتمام في الفكر الاسلامي بحقوق الانسان يتجه دوما إلى التركيز على محاولة اثبات وجود حقوق الانسان بالمعنى الحديث في الاسلام واثبات أنه أول من قرر مبادئها وهذا الذي يعترض عليه أركون بقوله: "البلورة الأساسية والتفصيلية لحقوق الإنسان لم تحصل إلا عامي 1789 و1948، حيث صدر الإعلان الكوني لحقوق الانسان عن الجمعية العامة

للأمم المتحدة في العاشر من ديسمبر من العام المذكور. ("ويرى أن الاعلان الاسلامي العالمي لحقوق الانسان ما هو إلا نوع من ممارسة المحاكاة القانونية ويدعو إلى منظور علماني حديث لحقوق الانسان في المجتمعات العربية والإسلامية.

هذا المنظور الحديث لحقوق الانسان الذي يريد "أركون" الاخذ به يقوم أساسا على عملية التأصيل الثقافي لحقوق الانسان في الفكر الاسلامي المعاصر والانصراف إلى ابراز كونية وعالمية حقوق الانسان وتجاوزها لخصوصية كل من الثقافة الغربية الأوروبية والثقافة العربية الإسلامية على السواء، وقيامها على أسس فلسفة واحدة، وعلى النزعة الانسانية الواسعة وفي هذا الصدد يقول أركون: "لا ريب أننا في حاجة إلى نزعة إنسانية واسعة تصلح لجميع البشر والبحث عنها ملح وضروري. ("ويقول في موضع آخر: "حالة الأنسنة أصبحت ضرورية في كل الثقافات أكثر من أي وقت مضى، فينبغي أن نتساءل عن الشروط التي تمكن من تنمية هذه الحالة في مجتمعات (إسلامية) منجذبة نحو العودة إلى الدين. ("

وما يفهم من هذه الطرح هو أن تحقيق العلمنة في المجتمعات الإسلامية، مرتبط بعضوية باحترام حقوق الانسان، وهذه الاخيرة مرتبطة بترسيخ النزعة الانسانية فيها، والتي يكبح مشروعها في الفكر الاسلامي ولا يسمح له بالتحقق، اتساع رقعة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. هذه النزعة التي يقترحها أركون من خلال مفهوم (الأنسنة) الذي يعتبره أفضل سبيل لتعزيز قيمة الإنسان واحترام حقوقه، وصيانة كرامته، وتدعيم حريته، في هذه المجتمعات ويقول في شأن هذه المصطلح: "لقد اقترحت مصطلح الأنسنة (...). لكي ادعو بالحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الاسلامي عامة، كنت اعتقد ولا أزال، بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الانسان اعتناء شاملا نقديا، منيرا، محررا، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها. ("ويؤكد في موضع آخر على أن الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية هو من الصفات الأساسية والتأسيسية للموقف الانساني. (" وهو اعتراف غائب بناء على طبيعة الانظمة السياسية وطريق نشأتها وتركيبها بعد الاستقلال في المجتمعات العربية والإسلامية وهذا ما يعرقل مسألة حقوق الانسان فيها.

والملاحظ في النصوص التي أوردناها ونصوص أخرى غيرها أن مفهوم الأنسنة Humanisme لدى أركون لا يزيد عن كونه تأكيداً لمفهوم العلمنة، في كون المفهومين يحيلان على التأكيد على حرية البحث عن المعنى وتعدده، والتي تحتاج إلى اطار من التسامح الفكري البعيد عن الاقصاء والتهميش، هذا الاطار الذي مع ظهوره بالمعنى الحديث والواسع، "ظهرت مجمل الموضوعات الخاصة بحقوق الانسان" (،) حيث أن التسامح شرط لتحقيق الأنسنة.

وما يلاحظ في الطرح الاركوني في مسألة حقوق الانسان هو أنه ابتعد على ما درج عليه الفكر العربي منذ عصر النهضة من اهتمام ذاتي وطابع أداتي وتناول للممارسة والفعل، واتخذ من العناية بالمرجعية النظرية الحدائية، التي بنت المفهوم في التجربة التاريخية الغربية. وهذا ما يعني أنه أدرك " أهمية بناء الأصول والقواعد النظرية المانحة لمشروع حقوق الانسان أرضيته الفكرية الصلبة، القادرة على تحصين رؤيته الجديدة للعالم وللمجتمع وللإنسان. ("

ب. اشكالية اكتساب ثقافة الديمقراطية والمجتمع المدني:

إن بلوغ أعلى مراتب الأنسنة و احترام حقوق الإنسان التي يعتقد أركون أنها المقدمة للتحديث السياسي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بطبيعة السلطة ونظام الحكم السائد أي بالديمقراطية وهذا ما أكد عليه في قوله: "تحقيق الثورة السياسية في البلدان العربية والإسلامية (...). يتطلب الاكتساب السريع للثقافة الحديثة المتعلقة بحقوق الإنسان والممارسة الديمقراطية للحكم. (" وإذا علمنا أن "الوضعية الحالية للعالم الاسلامي تتميز بتراجع مستمر لحقوق الانسان، في مقابل تطور احترامها في العالم أجمع. (" وعلمنا من جهة أخرى أن "الثقافة الديمقراطية (...). ترتبط بثقافة أخرى تزدهر على ضفافها. وتشكل في كثير من الأحيان ركيزتها. وهي ثقافة

حقوق الإنسان" () ويضاف إلى كل هذا غياب الممارسة الديمقراطية فيها حيث أن "غالبية البلدان الإسلامية تؤخذ على صبغتها غير الديمقراطية." () فإن هذا الواقع يجعل النضال من أجل حقوق الانسان والنضال من أجل الديمقراطية يأخذ طابعا جدليا. بحيث لا يمكن بلوغ المستوى المطلوب من احترام حقوق الانسان في غياب الممارسة الديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني وقيم المواطنة التي اوضحت عنوانا لدولة الحق والقانون التي تعد "أهم مكسب توصلت إليه أوروبا بعد الحداثة" () على حد تعبير اركون. ومنه يتضح أن ضمان الحقوق الروحية والأخلاقية والثقافية للشخص وانبثاق الفرد. المواطن متوقفة على خيار النظام الديمقراطي ودولة القانون، فالديمقراطية "لا تكون قوية إلا عندما تخضع السلطة السياسية لاحترام الحقوق (الحقوق المدنية أولا ثم الاجتماعية وأيضا الثقافية)" () ولكن السؤال المطروح هو: كيف يتسنى للعالم العربي والإسلامي تحقيق هذا الخيار؟ وما هو المدخل لتوطين الديمقراطية في العالمين العربي والإسلامي وتحرير طاقات المجتمع المدني؟

1. الديمقراطية:

الديمقراطية من بين الكلمات التي ذاع واتسع استعمالها على نطاق واسع لدرجة فقدت فيها كل دلالة، وأصبح من الصعوبة أن تحصل لها عن تعريف أو تحديد دقيق لدلالاتها، فهي تتميز بتعددية المفهوم وإعادة التشكل إذ قد استعملت منذ القديم ولتزال تستعمل في سياقات متعددة وبمضامين غير متطابقة وهذا ما يدعونا إلى القول إن الديمقراطية مصطلحا مرتبطا بمفاهيم وأطروحات وتجارب.

كلمة ديمقراطية من الناحية الغوية "لفظ مؤلف من لفظين يونانيين (ديموس) ومعناها الشعب، والآخر (كراتوس) ومعناه السيادة، فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجمعية المواطنين لا لفرد، أو لطبقة واحدة منهم." () وهي شكل "من أشكال السلطة يقرر خضوع الأقلية للأغلبية، ويقرر الحرية للمواطنين." () بمعنى سلطة الشعب أو توليه حكم نفسه بنفسه، غير أن هذا المعنى في اعتقاد الكثير من الدارسين يبقى مثاليا تتجه إليه الأحلام، حيث كان بعيد التحقق في الواقع دوما سواء في الماضي أو في أي زمن من الأزمنة اللاحقة. ونفضل عدم الخوض أكثر في تفاصيل هذه المسألة على اعتبار أنها نسبية تتباين فيها المواقف والآراء، والجدير بالاهتمام في هذا الموضوع هو "المعنى المعاصر للديمقراطية والإمكانات التي يتيحها تطبيق الديمقراطية في السياقات الإسلامية." () وتحويلها من مجرد مطلب أو شعار إلى نشاط اجتماعي واسع.

بشكل عام الديمقراطية في معناها المعاصر نظام للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية، والانتخاب الحر كألية لاكتساب مشروعية السلطة، والفصل بين السلطات؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية، غير أن هذا المعنى لا يعطي الانطباع أن هناك نموذجا جاهزا للديمقراطية ونهائيا يمكن فرضه فهو مفهوم في الفكر السياسي الغربي ما فئ يتشكل نظرا لقابليته للتطور والتشكل المتواصلين إلا أن ما يمكن التأكيد عليه هو أن التعددية في المفهوم تبقى دائما محكومة بالأصول التي تأسس عليها وهي: (مفهوم السيادة الشعبية، والتأسيس الجماعي للسلطة) التي تجعل من تعددية المفهوم لا تلغي وحدته. وعليه فالديمقراطية إذن مهما تعددت مفاهيمها وتطبيقاتها فهي تعبر عن نمط في الحكم يخول للشعب امكانيات واسعة للمشاركة في الحياة السياسية، والتعبير عن الآراء بحرية، وتقليص الهوة بين الحكام والمحكومين. أي أنها "النظام السياسي الذي يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكفون وأن يتصرفوا بحرية." ()

الديمقراطية وفق هذا التصور عنوان محمل بالعديد من القيم الايجابية التي تجعلها غاية ومطلبا تسعى إليه كل المجتمعات، بما فيها المجتمعات العربية والإسلامية، وهو ما يفسر تجدد الاهتمام بها في الكتابات السياسية العربية المعاصرة التي ترى أن "الخيار الديمقراطي ضروري"، () وأن العمل على "دمقرطة النظام السياسي هو الخطوة الأولى في طريق تحرير الطاقات الاجتماعية." ()

والواقع أن العمل من أجل توطين الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية يواجه في اعتقاد علي أواميل النضال على جبهتين: "جبهة الدولة المتسلطة، دولة الاستبداد. كما يواجه التيارات ذات المنزغ الدغمائي الديني على وجه الخصوص" (1)، فبالنسبة للجبهة الأولى المتمثلة في طبيعة وبنية الانظمة العربية والإسلامية القائمة فإن المشكل يتعلق بفقدانها للشرعية التي تعطيها الحق في الحكم باسم الشعب وهذا الذي أكد عليه أركون في قوله: "هذه الأنظمة [يقصد الأنظمة العربية والإسلامية] تنقصها الشرعية الديمقراطية أو الشعبية بشكل موجه وبالتالي فلا معنى لسيادتها. السيادة تعني من الشعب أو لا تعني..". (2) وهذا ما جعله يصنف هذه الانظمة في خانة الانظمة الاستبدادية ويقول: "بل يمكن وصفها بالنشالة أو النهاية: أي أنظمة قائمة على النهب والسلب، وهي دول بدون أمة أو حتى ضد الأمة وضد المجتمع المدني." (3)

ومن هذا المنطلق فإن العمل من أجل توطين الديمقراطية يجب أن يتجاوز إشكالية امكانية تطبيقها بين المجتمعات وفي مختلف الأزمنة إلى الانطلاق في العمل على ضرورة توطين مبادئها وآلياتها من خلال اكتساب الثقافة المتعلقة بممارستها بوصفها المسار الضروري لجعل الأشخاص يحصلون على حقوقهم الروحية والأخلاقية والثقافية بممارسة حقوق المواطنة وفي الجانب الآخر حصول الحاكم على الشرعية الحقيقية المفقودة التي تبرر سلطته انطلاقاً من ممارسة حقوق المواطنة في انتخاب الحاكم، و الوصول إلى "دولة القانون التي تستمد مشروعيتها من تصويت المواطنين المكونين للمجتمع المدني." (4)

هذا ما يجعل من المواطنة شرطاً للديمقراطية وهو ما افصح عنه أركون بقوله: "مفهوم المواطنة هو قاعدة الحياة الديمقراطية وهدفها الأخير، فإذا لم يشعر المواطن بأنه مواطن يتمتع بجميع الحقوق وعليه جميع الواجبات فإن مفهوم المواطنة يفرض من معناه تماماً." (5) وفي المقابل لا تكون الديمقراطية راسخة وقوية إلا بقدر ما تخضع السلطة السياسية لاحترام الحقوق وفي مقدمتها الحقوق المدنية ثم الاجتماعية والثقافية.

أما جبهة النضال الثانية وهي جبهة المواجهة المعرفية الثقافية للتيارات الإسلامية الأصولية ذات المنزغ الدغمائي، فإن النضال من أجل الممارسة الديمقراطية يعترض سبيله تحديات كثيرة يتعين تجاوزها لفتح الافق أمام تحقيق طموح الوصول إلى "ديمقراطية حقيقية تسمح بتداول السلطة السياسية، وتسمح بوجود منابر ثقافية وفكرية حرة تعبر عن كل الاتجاهات والقوى في الواقع." (6)

(وفي مقدمتها سيطرة هذه التيارات من خلال عملها على "تأويل التاريخ والتراث - بمعناه الشامل الواسع - ليكون ناطقاً باسمها، حاملاً لطموحها محققاً لمصالحها وآمالها. وهكذا تحاول الاستيلاء على الماضي احكاماً لقبضتها على الحاضر، فتصوغ مصالحها في لغة مصالح الجماهير، وتنتج ثقافة وتبثها على الناس باسم الثقافة الوطنية، وتنتشر قيمها على أنها القيم الحققة النابعة من تراثنا وحضارتنا." (7))

والأكيد أن "الديمقراطية لا تدوم بل تمتنع ممارستها إلى حين إذا ما اعتقد جزء لا يستهان به من الشعب أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وأمن أن له الحق بل من واجبه أن يفرض تلك الحقيقة بالقوة." (8) وهذا ما يمثل غاية وأفقاً لهذه التيارات التي تسعى إلى تحقيق حلم بناء الدولة الإسلامية التي تمثل عنواناً لا تختلف فيه هذه التيارات إلا من حيث سبيل وأدوات تحقيقه وفي هذا الصدد يقول أركون: "نلاحظ أن اتجاه المثالية الفلسفية يلتقي هنا باتجاه الطوباوية الدينية لتغذية الأمل الحلم بمجيء حكومة عادلة تماماً دون طرح أي تساؤل عن شروط إمكانية وجودها انطلاقاً من التاريخ الواقعي المحسوس (...). ولا يزال هذا الحلم يشكل قوة هائلة حتى الآن، ولكن بين الحلم وواقع الحال توجد هوة كبيرة." (9) ومن هذا المنطلق يرى أركون أن "الممارسة الديمقراطية غائب تماماً في الماضي كما في الحاضر" (10) في المجتمعات العربية والإسلامية نظراً لغياب شروطها فهو يعتقد أنه "لا يمكن أن توجد ديمقراطية حقيقية بدون أن تحصل في المجتمع مناقشات مفتوحة، حرة، خصبة نقدية، خلافية، ولا يمكن لهذه المناقشات أن تحقق الغايات

الإنسانية الرفيعة للديمقراطية إذا لم تدخل التساؤل الفلسفي على أحد مستوياتها (...). ونحن نعلم إلى أي مدى يحذف الموقف الديني الدغمائي كل تساؤل فلسفي. كما ونعلم أيضا ضعف تعليم الفلسفة في برامج التعليم التي رسختها الأنظمة السياسية بعد الاستقلال، بل وانعدامها كليا في غالب الأحيان. ("لذلك فالإستراتيجية الفعالة لتجاوز هذه العقبات" تفترض مسبقا الانضمام القاطع وغير المشروط لهذه الشعوب إلى الفلسفة الحديثة للشخص. الفرد - المواطن. ("وذلك لأن" إحدى المهام الملقاة على عاتق الفلسفة الإنسانية الديمقراطية هي أن تعوض بقدر الإمكان عن الأضرار وأنواع البتر التي لحقت بالمسارات الأصلية والقوى الخلاقة للإنسان الباحث عن كينونة أكثر وسعادة أكثر. ("

ونحن بصدد الحديث عن الديمقراطية لا يفوتنا أن نشير إلى موقف أركون من مسألة مهمة في الفكر العربي الاسلامي، سال فيها حبر كثير وكانت حاضرة دوما في كل حديث عن الديمقراطية في الكتابات السياسية العربية المعاصرة والتي تحيل ضمنا أو صراحة إلى مفهوم الشورى كمرادف للديمقراطية و تقول بأن الاسلام كان سابقا إلى الدعوة إلى الديمقراطية بناء على اقراره للشورى كمبدأ في ممارسة السلطة، وهنا لا ينكر أركون وجود بذور أولى للديمقراطية في القرآن، غير أنه يري بأن هناك بون شاسع بين الديمقراطية في مفهومها الحديث والشورى؛ كون الديمقراطية تشمل جميع أفراد المجتمع بلا استثناء وبغض النظر عن انتمائهم المذهبي أو العرقي أو القبلي، بينما الشورى فهي محصورة في الفئة العليا من كبار المسلمين، لذلك فهو يعتبر أن "الشورى تظل سجينة الفضاء العقلي للقرون الوسطى، في حين أن الديمقراطية تنتهي إلى الفضاء العقلي للحداثة، لكن يمكن تطوير الشورى أو توسيعها لكي تشمل كل الشعب وعندئذ لا يعود هناك فرق بينها وبين الديمقراطية. ("

كما نشير إلى موقفه من قضية أخرى لطالما كانت مدعاة للاختلاف والتباين في المواقف وهي تفضيل شكل من اشكال النظام السياسي على غيره، وفيها نجد أركون لا يقيم أهمية لشكل النظام السياسي إذا كان ديمقراطيا لأنه يخضع للخصوصية التاريخية لكل بلد حيث يقول: "لا يمكن ضمان الحقوق الروحية والأخلاقية والثقافية للشخص البشري إلا بواسطة النظام الديمقراطي ودولة القانون، سواء اتخذت الشكل الملكي الدستوري أو الجمهوري للحكم، لا يهم فهذا الشكل أو ذلك يختاره كل بلد حسب حاجياته وطبيعة تاريخه. (" وهذا ما يستنتج منه أنه ليس هناك شكل واحد للديمقراطية يمثل نموذجا ومثالا ينبغي أن يطبق ويأخذ على أنه الشكل النهائي والنموذج المكتمل لها ففي اعتقاد أركون أنه "لا يوجد حتى الآن نموذج مكتمل للديمقراطية، والديمقراطية اكتشاف يجب أن يتكرر دائما. (" وهذا الذي يؤكد تاريخها حيث كانت تتحدد بحكم الاغلبية "وأصبحت تتحدد باحترامها للأقليات. (" كما أنه في المقابل لا يوجد نوع من الحكومات يصلح لكل زمان ولكل المجتمعات لأن "شكل الحكومة من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان، وتتعين أحكام هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الإجتماعية. ("

والشيء الذي يوليه "أركون" اهتماما في دعوته إلى الديمقراطية ويرى مستقبلها في العالمين العربي والإسلام يتوقف عليه هو التركيز على "ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الاسلامي عامة. (" كونه السبيل الأمثل لتأسيس الموقف الانساني الذي يعترف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية ويولد فكرا تاريخيا نقديا حرا يمكن "المجتمع المدني من المساهمة في عملية الانخراط الخصبة والتفاعل المثمر مع الدولة أو النظام الحاكم" ("). ومن جهة أخرى يدعو إلى حل مشكلة غياب مفهوم المواطنة نظريا وعمليا وعدم وجود المجتمع المدني وتجاوز حالة الدولة القسرية التي تمارس سلطة استبدادية على الجميع من خلال "تفكيك العصبية القديمة، وإيجاد عصبية جديدة محلها؛ أي العصبية العامة للدولة الحديثة التي تتجاوز القبائل والطوائف

والعشائر وتتخذ موقفا متساويا من جميع المواطنين. وهذا ما يؤدي بدوره إلى تشكيل الفرد - المواطن وإحلاله محل الانسان القديم الذي لا وجود له إلا من خلال الجماعة."()

وعلى صعيد آخر فالديمقراطية حتى ولو كانت خيارا ضروريا في اعتقاد أركون "ولا يمكن إلا أن يكون ضروريا."() فإنه مع ذلك لا يجب أن تستمر على ما هي عليه لأن هناك العديد من المسائل التي يجب أن تجد لها حلا وبذلك فهو يقف مع الديمقراطية المتطورة التي لا تختلف عن الحداثة التي ترافقها كمشروع لم يكتمل وفي كونها "صيرورة تاريخية (...). تنتج من الداخل، من داخل المجتمع"() ولا تستورد. وعليه تصبح الديمقراطية مشروعا مفتوحا قيد الانجاز مرتبطا بوجود المجتمع المدني "الذي يلعب دور المقابل أو المحاور المحترم من قبل دولة القانون."() التي بدورها تستمد مشروعيتها من تصويت المواطنين المشكلين له. كما أن الوصول إلى مفهوم الديمقراطية المبني على احترام حقوق الانسان والمجتمع المدني لا يمكن أن يتحقق ما لم يحدث تفكير في التطورات المعرفية والثقافية والاجتماعية التي أفرزتها، وحصول انفتاح على مرجعيتها الفلسفية الحداثية.

2- المجتمع المدني:

أول ما يمكن أن يستوقفنا في تناول موضوع المجتمع المدني هو الإشارة إلى العلاقة الجدلية وصلة التلازم بين نشأة ما يعرف بالمجتمع المدني والديمقراطية. حيث أن "التفكير في الديمقراطية (...). دفع إلى التفكير في شروط إمكانها الفكري والاجتماعي. وشروط الامكان الاجتماعية تتمثل في قيام المجتمع المدني."() وهذا ما يطرح إشكالية اسبقية أحدهما عن الآخر، أي من أنتج الآخر، والتي يفصل فيها أركون بالقول بأسبقية الديمقراطية عن المجتمع المدني بحجة أن "التوصل إلى هذه المؤسسات [يقصد مؤسسات المجتمع المدني] مشروط باكتساب الثقافة الديمقراطية ونشرها."(). وما يفهم من هذا التبرير أن المجتمع المدني كان نتيجة لانتشار الثقافة الديمقراطية، وهو يلتقي في هذا الموقف مع محمد عابد الجابري الذي يقول: "إن الديمقراطية سابقة على كل القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها... صحيح أن الممارسة الديمقراطية إنما تتم وتتأني عبر ما نسميه بمؤسسات المجتمع المدني، ولكن الشيء الذي يجب ألا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها."() ويلخص عزمي بشارة الجدلية القائمة بين المجتمع المدني والديمقراطية بقوله: "المجتمع المدني يقود إلى الديمقراطية لأنه عملية تطور الديمقراطية ذاتها. المؤسسات المجتمعية بشكلها المعاصر هي آخر تجلياته، ولن يؤدي اعتبارها هي المجتمع المدني، ثم زرعها في التاريخ بأثر رجعي، وكأنها قادت إلى الديمقراطية."()

أما تاريخيا فولادة مفهوم المجتمع المدني مرتبط بالفكر الغربي ونجاح الثورات السياسية البرجوازية التي أنجزت الكثير من مهام الديمقراطية، حيث أصبح مفهوم المجتمع المدني ركيزة للدولة الحديثة، وقد ولج إلى الفلسفة السياسية عقب بروز نظريات العقد الاجتماعي ومثل تعبيرا عن علاقة الاستقطاب بين المجتمع والسياسة. ويشير أركون إلى هذا الجذر التاريخي بقوله: "إن التعاقد والتفاعل بين دولة القانون والمجتمع المدني يشكل خبرة تاريخية لم يختبرها العقل الإسلامي في أية مرحلة من مراحل تاريخ الإسلام و المجتمعات التي انتشر فيها؛ بل هي خبرة ظهرت وانتشرت في المجتمعات الأوروبية فقط، دون غيرها من المجتمعات البشرية المعروفة في التاريخ."() وما يفهم من هذه الإشارة هو أن المجتمع المدني ليس شيئا جاهزا بل مبني على خبرة فكرية وواقعية مرتبطة بتاريخ خاص صقلت المفهوم وأعطته مضامينه وتطبيقاته، وربما هذا الذي يفسر لنا جانبا من هذا التناقض بين حالة الذيع والانتشار لهذا المصطلح في مقابل عدم انتفاء واقع الإبهام والغموض الذي يشوب الحديث عنه. ومن هنا تحضر الأهمية والحاجة إلى مراجعة أهمية المفهوم ومقوماته الفكرية والمناخ الذي ساعد على ظهوره.

يشير "أركون" إلى قيمة وأهمية تشكل المجتمع المدني ويعتبره من بين أهم المكاسب التي حققها أوروبا في قوله: "إن أهم مكسب توصلت إليه أوروبا الحديثة هو تشكل المجتمعات المدنية التي استطاعت أن تتحرر قانونيا بالشكل الكافي الذي يمكنها من أن تتصرف بصفقتها شركاء فعالين في دولة الحق والقانون." () ومن جهة آخر يشير إلى عدم الاعتراف الذي يقابل به في المجالين العربي والاسلامي والنظر الدونية للشعب من خلال المصطلحات السلبية التي وصف بها طيلة قرون بقوله: "ينبغي القول بأن المجتمع المدني لم ينل حتى الآن الاعتراف السياسي بحقوقه في معظم الأنظمة الحاكمة في البلدان العربية والإسلامية. فالشعب كان يدعى طيلة قرون وقرون بالرعية، أو العامة، أو الغوغاء والسوداء والدهماء (...) وكلها مصطلحات سلبية احتقارية (...) هذا يعني أن الشعب لم يكن يحضأ بأي احترام من قبل النخب الثقافية والسياسية القائدة أو الحاكمة، لم يكن يعتبر كشريك حقيقي في الحكم كما هي عليه الحال في البلدان المتقدمة حيث الحاكم مضطر لأخذ رضى الرأي العام عليه بعين الاعتبار." ()

تلقتي معظم التصورات حول مفهوم المجتمع المدني في فكرة واحدة فحواها أن هذا المجتمع يتوسط المجال الممتد بين الأسرة كمؤسسة اجتماعية والدولة كمؤسسة سياسية سلطوية وبذلك فهو يشمل جل المؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الاقتصادية المستقلة والتميزة عن المؤسسات التابعة للدولة أي أنها مؤسسات غير حكومية، والتي تعمل لأغراض متعددة ومنها السياسية المتمثلة في المشاركة الايجابية في صنع القرار داخل الدولة، النقابية في الدفاع عن الحقوق الاجتماعية والثقافية وغيرها. وقد عرفه عبد الغفار شكر " بأنه مجموعة من التنظيمات التطوعية المستقلة من الدولة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، أي بين مؤسسات القرابة (الأسرة والقبيلة والعشيرة) ومؤسسات الدولة التي لا مجال للاختيار في عضويتها." () أما فهمي هويدي فيرى أن "فكرة المجتمع المدني صارت عنوانا للواقع الذي تعدد فيه التنظيمات التطوعية، التي تشمل الأحزاب والنقابات والاتحادات والروابط والأندية وجماعات المصالح وجماعات الضغط، وغير ذلك من الكيانات غير الحكومية، التي تمثل حضور الجماهير وتعكس خلايا الأمة، الأمر الذي يؤدي إلى تخليق مؤسسات أهلية في المجتمع موازية لمؤسسات السلطة، تحول دون تفرد هذه الأخيرة باحتلال أو احتكار مختلف ساحات العمل العام." () وعليه يمكن القول أن مفهوم المجتمع المدني يرتبط أساسا بالحكم الديمقراطي الذي "يعترف بالمجتمع المدني بصفته شريكا تنتج عنه سيادة الدولة." () وبذلك يكون انتشار الثقافة الديمقراطية هو المناخ الذي ينشأ فيه المجتمع المدني من خلال: ظهور مؤسسات مجتمعية ليست تابعة للدولة، والتخلي عن العصبية المرتبطة بالأسرة والقبيلة والطائفة... الخ في انشاء المجتمع المدني، والانتقال من مفهوم الفرد إلى مفهوم المواطن لأن "مفهوم المواطنة هو قاعدة الحياة الديمقراطية وهدفها الأخير." () وتمتع الجميع بحق المواطنة. هي الغاية التي تسعى إليها مؤسسات المجتمع المدني بالإضافة إلى المشاركة في صنع سيادة الدولة ومرورا بالوظيفة الرقابية على مؤسسات الدولة ووصولاً إلى مهمة وغاية أخرى لا تقل أهمية عن سابقاتها وهي الحفاظ على الحقوق المدنية للمواطنين حيث يقول أركون في هذا الصدد: "إن حقوق المواطنين، واحترام هذه الحقوق يشكلان دائرة المجتمع المدني." () وفي هذا الصدد يقول محمد سبيلا: "مفهوم المجتمع المدني يعني بالدرجة الأولى كل نويات وأشكال المقاومة التي يبديها ويفرزها المجتمع للإفلات من الهيمنة القوية والكلية للدولة." () وغياب شعور المواطن بأنه يتمتع بجميع الحقوق وعليه جميع الواجبات يعني افرغ مفهوم المواطنة من معناه تماما. ويلخص عبد الغفار شكر أهداف مؤسسات المجتمع المدني بقوله: "تفعيل مشاركة الناس في تقرير مصائرهم، ومواجهة السياسات التي تؤثر في معيشتهم وتزيد من فقرهم، وما يقوم به من دور في نشر ثقافة خلق المبادرة الذاتية، ثقافة بناء المؤسسات، والتأكيد على ارادة المواطنين في الفعل التاريخي، وجذبهم إلى ساحة الفعل التاريخي، والمساهمة الفعالة في تحقيق التحولات الكبرى حتى لا تترك حكرا على النخب الحاكمة." ()

بناء على ما سبق ذكره أنفاً يمكن اجمال القول بأن ميلاد وظهور المجتمع المدني كمفهوم وكواقع، وقيامه بالدور والمهام المنوطة به مرهونة بشروط وجود دولة الحق والقانون من جهة وتوفر الديمقراطية من جهة ثانية، وهذا ما يجعل إثارة إشكالية وجود مؤسسات المجتمع المدني في البلدان العربية والإسلامية تحيل إلى مشكلة توفر شروط انبعاثها الغائبة، والتي أدت إلى وجود - في الغالب الأعم - خجول لهذه المؤسسات؛ بمعنى أنها منتشرة كمؤسسات لكنها لا تعبر عن قوى اجتماعية حقيقية، ما يعني في النهاية عدم وجود مجتمع مدني. مادامت دولة الحق والقانون غائبة في العالمين العربي والإسلامي، وقد صرح أركون مؤكداً على غياب المجتمع المدني في البلدان العربية والإسلامية بقوله: "أما عندنا في البلدان العربية والإسلامية فلا يوجد مجتمع مدني أولاً ولا يوجد ما يمكن أن ندعوه بالفرد - المواطن ثانياً (مفهوم المواطن غير موجود نظرياً أو عملياً) يوجد فقط جهاز دولة قسري يمارس سلطة استبدادية على الجميع." (1) وصرح في موضع آخر قائلاً: "نلاحظ انعدام المجتمع المدني الذي يلعب دور المقابل أو المحاور المحترم من قبل لدولة القانون." (2) ويرجع أركون سبب عدم تشكل مجتمع المدني في المجالين العربي والإسلامي إلى غياب دولة الحق والقانون فهما لأنه يعتبرها "الحامية والمحجزة للمجتمع المدني." (3) ومن جهة أخرى ضغط الذهنيات التقليدية الموروثة وبقاء سيطرتها في تشكيل النسيج والروابط الاجتماعية حيث يقول أركون في هذا الصدد: "السبب يعود إلى عصبية القربا التي لا تزال تضغط حتى يومنا هذا على التشكيل الحديث للنسيج الاجتماعي أو الروابط الاجتماعية ولا تزال تحول دون تشكل المجتمع المدني ودولة الحق والقانون والشخص - الفرد - المواطن بصفهم فاعين متدخلين للمسار التاريخي الهادف للوصول إلى الحدأة الفكرية والروحية والسياسية التي لا تنفصم." (4)

هذا الواقع المتمثل في وجود عوائق تحول دون الوصول إلى مرحلة تشييد مجتمع مدني حقيقي يؤدي أهدافه وغاياته في المجتمعات العربية والإسلامية، درسه أركون وحاول إعطاء تصور يساهم في تجاوزه من خلال "توفير الشروط الفكرية والثقافية الحديثة الضرورية من أجل انبثاق الشخص في المجتمعات الإسلامية وتفتحها وأخذها لكل أبعادها." (5) عن طريق "نظام تعليم جديد ينبغي تأسيسه بأقصى سرعة ممكنة في البلدان العربية والإسلامية." (6) ما يتيح الانتقال من الفرد - الرعية إلى الإنسان - المواطن، ومن المجتمع التقليدي القبلي إلى المجتمع المدني الحديث الذي يحدث فيه "الانتقال من العصبية العشائرية أو القبلية أو الطائفية إلى عصبية واحدة موسعة: هي عصبية التعاقد الاجتماعي بين الدولة والمواطنين." (7) ويحدث هذا من خلال تفكيك العصبية القديمة، وإيجاد عصبية جديدة محلها: أي العصبية العامة للدولة الحديثة التي تتجاوز القبائل والطوائف والعشائر وتتخذ موقفاً متساوياً من جميع المواطنين. وهذا ما يؤدي بدوره إلى تشكيل الفرد - المواطن، وإحلاله محل الإنسان القديم الذي لا وجود له إلا من خلال الجماعة. (8) لأن "تشكيل المجتمع المدني بشكل متراص ومتين لا يتم إلا بعد إقامة المساواة بين كافة المواطنين دون استثناء." (9) وهي ثقافة لتزال غائبة في المجتمعات العربية والإسلامية. وباستنباطها وترسيخها "يتشكل رأي عام في هذه البلدان يحسب الحاكم له حساب." (10) ويحضها بالمشاركة في صنع القرار السياسي.

الهوامش:

- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، الطبعة الثانية 1996 ، ص 183.

- محمد أركون قصايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط2 ، عام 2000 ، ص 168 .

- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام 1993 ، ص 311 .

- المصدر نفسه، ص 309 .

- .المصدر نفسه، ص311.
- .المصدر نفسه، ص312.
- .محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقى، بيروت، ط 1، عام 1999، ص 232.
- .الآن تورن، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 83.
- .كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ. حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي. افريقيا الشرق، ط 1999، ص 67.
- .كتاب في جريدة، محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، عدد 95 الاربعاء 5 تموز (يوليو) 2006 منضمة اليونسكو عام 1996 ص 13.
- .المرجع نفسه، ص 13.
- .محمد الشرفي، الإسلام والحريّة. سوء التفاهم التاريخي، دار بتر للنشر والتوزيع، طبعة جديدة منقحة 2008، ص 84، 85.
- .كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ. حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي. مرجع سابق، ص 68.
- محمد أركون، قصايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 159.
- .المرجع السابق، ص 160.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 317.
- محمد أركون، قصايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 160.
- .محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 234.
- .محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 217.
- .محمد أركون، لإسلام والحداثة، (التبيين، العدد (3.2) 1990 الجمعية الثقافية 3- الجا حظية، الجزائر، ص 207.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 315.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 312.
- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، 2001، ص 84.
- .محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، ت.د. محمود عذب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 58.
- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة، هاشم صالح دار الساقى، بيروت، ط 1، عام 2001، ص 84.
- .المصدر نفسه، ص 12.
- محمد أركون قصايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 240.
- .كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات، مرجع سابق، ص 49.
- .محمد أركون، الأسلام، أوروبا الغرب رهانات المعنى وارادات الهيمنة، تر هاشم صالح دار الساقى، بيروت، ط 2 عام 2001 ص 160.
- .محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 316.
- .محمد سبيلا، للسياسة، بالسياسة في التشريح السياسي، أفريقيا الشرق. المغرب، الطبعة الثانية 2010، ص 22.
- .محمد الشرفي، الإسلام والحريّة. سوء التفاهم التاريخي، مرجع سابق، ص 24.

- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 155 .
- ألان تورن، نقد الحداثة، ت: أنور مغيث، مرجع سابق، ص 418 .
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي . بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية . الجزء الأول، باب الدال، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 569، 570 .
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، باب الدال، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 316 .
- فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 142 .
- ألان تورن، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 419 .
- رون هالبير، العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية لمحمد أركون) ت: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 1، 2001، ص 87
- Burhan Ghalioun. Islam et politique . la modernité trahie., Alger.ed, CASBAH, 1976.,p 247
- علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 26
- محمد أركون، الأسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و ارادات اليمين، مصدر سابق، ص 154 .
- محمدمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 76 .
- محمد أركون، من فيصل التفريق إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1995 ص xx .
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 155 .
- نصر حامد ابوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ط 3، 2008، ص 129 .
- المرجع نفسه، ص 129
- محمد الشرفي، الإسلام والحرية . سوء التفاهم التاريخي، دار بتر للنشر والتوزيع، طبعة جديدة منقحة 2008. ص 42
- محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، مصدر سابق، ص 173 .
- محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي. نحو الخروج من السياجات المغلقة. تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ط 1. 2011 ص 85
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 232
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 158 .
- محمدمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 93 .
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 168 .
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 168 .
- رون هالبير، العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية لمحمد أركون) مرجع سابق، ص 87
- ألان تورن، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 420 .
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 232 .
- محمدمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 12 .
- محمد أركون، من فيصل التفريق إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 178

- محمد أركون، الأسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و ارادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 206 .
- رون هالبير، العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية لمحمد أركون) مرجع سابق، ص 87 .
- حوارات العربي، كتاب العربي 83 يناير 2011، وزارة الاعلام، الكويت ط 1، يناير 2011، ص 274 .
- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 76 .
- محمد سبيلا، للسياسة، بالسياسة في التشريح السياسي، أفريقيا الشرق. المغرب، ط 2، 2010، ص 172 .
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 232 .
- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، سلسلة الثقافة القومية (67) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1997، ص 132، 133 .
- عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط 6، 2015، ص 49 .
- محمد أركون، من فيصل التفريق إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1995، ص 11x .
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 158 .
- محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي. نحو الخروج من السياجات المغلقة، مصدر سابق، ص 123 .
- عبد الغفار شكر، اختراق المجتمع المدني في الوطن العربي، (في) الدولة الوطنية وتحديات العولمة، مكتبة مدبولي، ط 1، 2004، ص 177 .
- فهيم هويدي، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر. مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط 1، 1993، ص 193، 194 .
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 232 .
- محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 155 .
- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ت هاشم صالح. مصدر سابق، ص 227 .
- محمد سبيلا، للسياسة، بالسياسة في التشريح السياسي، مرجع سابق، ص 170 .
- عبد الغفار شكر، اختراق المجتمع المدني في الوطن العربي، (في) الدولة الوطنية وتحديات العولمة، مرجع سابق، ص 177 .
- محمد أركون، الأسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و ارادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 205 .
- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 76 .
- المصدر نفسه، ص 32 .
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 212 .
- المصدر نفسه، ص 233 .
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 233 .
- محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 154 .
- محمد أركون، الأسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى و ارادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 206 .
- المصدر السابق، ص 205 .
- محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 246 .